37e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 34 30 SEPTEMBRE 1920

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS........ { **15 francs à l'Édition complète.** / **10 — à l'Édition partielle.** }

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Est-il permis à celui qui est mis en prison de faire la grève de la faim, même s'il vient à avoir la certitude que l'autorité est décidée à refuser toute grâce et à le laisser mourir ?

Je vise le cas du maire de Cork. Qu'on fasse la grève de la faim quand on espère amener l'autorité à céder, très bien ! Mais quand on voit qu'elle ne cèdera pas, pousser cette grève jusqu'à la mort, est-ce un suicide ? On a donné les sacrements au maire de Cork. Il semblerait donc que cette grève de la faim avec certitude de mort est là-bas considérée comme licite.

R. — Laissons de côté, pour le moment, l'affaire du lord-maire de Cork. C'est un cas de conscience particulier qui ne peut être résolu de façon compétente que par ceux qui connaissent bien en détail tout le dossier de la cause. Comme la plupart des gens qui en dissertent dans les conversations et dans la presse, nous ignorons les données intégrales du problème. En pareil cas, il est logique, il est honnête de s'abstenir de juger. Nous ne voyons point, malheureusement, que cette règle de prudence élémentaire ait été toujours observée dans les polémiques casuistiques dont l'affaire de Cork a été l'occasion.

Ce que nous pouvons nous permettre, ce qui est même notre droit et notre devoir de théologiens, c'est de rappeler, en réponse à la question posée, les principes de la morale chrétienne qui s'y rapportent, d'après lesquels les amis ou ennemis du maire de Cork, dûment informés de toutes les circonstances, objectives et subjectives de son cas, ont pu se former le jugement exact qu'il appelle.

Tout d'abord, il n'est jamais permis, pour motif quelconque, même en soi excellent, d'attenter à sa propre vie dans l'intention formelle et directe de la supprimer. C'est le suicide proprement dit, condamné par le Ve précepte du Décalogue. Là-dessus tout le monde est d'accord. Il s'agit, bien entendu, dans cette proposition abstraite, non pas de celui qui s'expose seulement à la mort ou pose un acte d'où peut résulter sa mort, mais de l'homme qui froidement en veut à la vie, en a assez, et directement, par son propre fait, la détruit, pour la détruire.

Les auteurs traitent généralement en deux chapitres différents la *conservatio vitæ* et le *suicidium,* en raison des conclusions pratiques diverses qui découlent, sous ce double rapport, du Ve précepte ; mais ils font observer que le fait de ne pas entretenir la vie, au moins par les moyens ordinaires, pour en finir avec elle, le fait de se laisser mourir, simplement *pour* mourir, est virtuellement la même chose que le suicide, réprouvée donc comme *intrinsece malum,* de la même manière, par la loi naturelle, divine, ecclésiastique.

Tout autre est le problème moral de l'*occisio sui indirecta,* par opposition à la volonté *directe* de se tuer, qui est la caractéristique essentielle du suicide. Il y a *occisio indirecta* toutes les fois que la mort, soit probable, soit même certaine, n'est que la conséquence parallèle d'un acte humain qui, lui, ne la veut pas pour elle-même, mais seulement l'*accepte,* quoique à regret peut-être, pour un *motif* tout autre que la suppression de la vie.

Le capitaine qui fait sauter son navire et sombre avec lui plutôt que de le livrer à l'ennemi, veut-il mourir ? Oui et non. Non, au fond, et il serait enchanté de se tirer d'affaire autrement ; oui, puisqu'il fait un geste dont la résultante sera pour lui la mort certaine, qu'il prévoit et qu'il accepte. Mélange de volontaire et d'involontaire, ou, si l'on veut, de volontaire direct (l'explosion du bateau) et de volontaire indirect ou permissif (la noyade).

Un religieux mourant refuse, par respect pour sa règle d'abstinence absolue, l'alimentation carnée qui lui sauverait la vie. Il ne *veut* pas directement attenter à ses jours, les supprimer, sans plus. Il accepte seulement de les voir finir, comme conséquence de sa fidélité à sa vie religieuse. Cette fidélité est le terme propre et direct de son intention ; la mort n'est qu'un terme indirect, de contre-coup, pour ainsi dire accidentel.

En rigoureuse analyse et précision de langage, le volontaire qu'on appelle « indirect » dans les exemples précédents, et dans tous les cas analogues, n'est même pas du volontaire. Pas un instant la mort, en tant que mort, usurpation du domaine de Dieu sur la vie, n'est *voulue ;* elle est *tolérée,*

ce qui est tout autre chose. La Providence divine tolère nos péchés ; elle ne les veut pas. Tolérance, permission, acceptation, sont des attitudes de volonté qui ne sont pas du tout à confondre avec la volition qui, elle, se porte positivement sur un terme ou objet appétible en raison même de son appétibilité.

Or, il est parfaitement certain que l'*occisio sui indirecta,* le fait de permettre la cessation de sa propre vie, n'est pas un suicide, ni même une faute morale, si l'occasion qui la détermine constitue objectivement pour l'acte humain, en soi et par comparaison avec la mort, un objet suffisamment légitime. Ce qui revient à dire en langue vulgaire qu'il peut être permis de vouloir une chose bonne B, à conséquence ou résultante mauvaise M, si d'abord M ne communique rien de sa malice morale à B, et si par ailleurs (pour sauver la loi de charité qui ordonne d'éviter le mal quand c'est prudemment possible) il y a pour poser B un *motif bon* dont la gravité compense la *permission* du mal M. Ou encore : On peut sans péché vouloir et poser B + M (volition ou intention directe sur B, simple permission sur M) lorsque B + M est un moindre mal ou un plus grand bien que l'abstention de B. Notez bien que dans B + M, le second terme M, le mal, ne doit jamais être pris comme *moyen* de réaliser B.

C'est à tout instant que se rencontre dans la vie courante pratique ce problème de casuistique, à tout instant que nous sommes en présence d'actions ou d'omissions à contre-coups indirects mauvais pour nous-mêmes ou pour autrui. Le prédicateur qui enseigne la vérité, le père qui corrige son enfant, le chirurgien qui ampute un membre, etc., etc., n'accomplissent presque jamais ces actes de leur devoir professionnel sans occasionner, par résultante à côté, des scandales, des colères, des souffrances. Si la perspective de B + M devait moralement imposer l'abstention de B pour éviter M, la vie serait impossible. Le bon sens s'accorde ici pleinement avec la théologie morale pour décharger de tout scrupule de conscience quiconque résout le problème en passant outre à la considération du mal, indirectement produit et permis, en raison du bien supérieur qu'est la réalisation de B + M par rapport à l'omission de B.

Nous ne voulons pas entrer autrement dans l'analyse du volontaire dit permissif ou de tolérance, ni rappeler, sinon d'un simple mot, les conclusions morales *de licito* formulées par tous nos théologiens à propos de l'action ou du fait *à double effet,* l'un bon, l'autre mauvais, quand 1° les deux effets sont, bien que liés ensemble, indépendants en soi l'un de l'autre, et donc 2° quand l'effet mauvais n'est pas voulu ni employé comme moyen de réaliser l'effet bon, quand enfin 3° une raison suffisante, c'est-à-dire de gravité proportionnée au mal qui est en cause, intervient comme moindre mal ou plus grand bien pour légitimer au point de vue du précepte de la charité *(in seipsum* ou *in proximum)* la permission du mal qu'on occasionne, ou, ce qui est mieux dit, qu'on laisse se produire, qu'on n'empêche pas.

Revenons maintenant, pour la serrer de plus près, à la question particulière de notre correspondant : *Peut-il être moralement permis de se laisser mourir par refus volontaire de toute alimentation ?*

Oui, assurément, si les conditions ci-dessus précisées se trouvent en réalité vérifiées au double point de vue, *subjectif* de l'intention moralement bonne, et *objectif* de l'œuvre moralement bonne à laquelle se trouve joint le sacrifice final de la vie.

Non, si 1° la mort est directement voulue en elle-même, seulement pour elle-même (pur suicide direct) ; non encore si 2° la mort est voulue comme moyen d'atteindre un but bon en soi ; non, enfin, si 3° le bien cherché dans l'œuvre qui occasionne la mort est inférieur au bien très précieux de la vie elle-même. Insistons un peu sur tout cela.

Pourquoi excuse-t-on dans les deux exemples de tout à l'heure le capitaine du navire et le religieux qui, se laissant mourir, font le sacrifice de leur vie dans les circonstances indiquées ?

On excuse le capitaine, parce que, très justement, il met au-dessus du bien particulier qu'est sa propre vie (et même toutes les vies de l'équipage) le bien commun général de sa patrie, qui est moins lésée par son geste que s'il livrait à l'ennemi, corps et biens, son bateau et ses hommes.

On excuse le religieux exactement pour la même raison morale, à cause du bien commun et supérieur qu'est l'exemple de sa fidélité à sa règle, l'héroïcité de son geste, par rapport au bien particulier de sa vie, ou si l'on veut, par rapport au mal particulier de sa mort.

Ce dernier cas présente une analogie plus frappante avec celui des grévistes irlandais de la faim. Ce n'est pas par action, mais par omission, qu'ils s'ouvrent le chemin de la mort. Cette omission, néanmoins, par là-même qu'elle procède d'une délibération expresse de la volonté, se ramène en fin de compte à un acte humain positif en soi, bien que négatif dans son terme objectif. Le tout est donc de savoir si cette omission, si le jeûne, qui d'un côté mène à la mort, présente un autre côté bon, et de bonté supérieure au bien de la vie, de telle sorte qu'il puisse être le motif, le terme légitime de l'intention directe de la volonté. Là est le nœud du problème, le point central de la question.

Quel reproche pourrait-on faire au maire de Cork si par hypothèse (nous disons bien : par hypothèse) son cas était exactement celui de notre religieux, avec la seule différence, tout accidentelle, que les deux intentions, supérieurement bonnes, sont empruntées à des ordres de bonté morale différente ?

Le jeûne est chose qui peut également bien être bonne ou mauvaise ; sa caractéristique morale dépend du but, bon ou mauvais, auquel il est ordonné dans l'intention du jeûneur. Si donc un

homme s'inflige un jeûne indéfini, c'est-à-dire une privation d'aliments à conséquence mortelle, pour atteindre une fin qui est chose notablement meilleure que la conservation de sa vie individuelle, aucun théologien ne peut taxer son geste d'immoralité ; peut-être même devra-t-on le trouver non seulement licite, exempt de toute critique casuistique, mais acte de vertu, œuvre admirable, et même surnaturellement méritoire, œuvre de pur héroïsme !

Qu'en a-t-il été au juste, sur ce point-là, dans l'affaire de Cork? Voilà ce que nous ne savons pas exactement, et ce qui nous interdit de conclure. Rien toutefois ne nous empêche de raisonner sous condition. Faisons donc des hypothèses.

A) La première qui se présente à l'esprit est celle d'une *protestation* contre la sentence « anglaise » qui a condamné le lord-maire à deux ans de prison pour complicité dans une œuvre criminelle de droit commun.

Si la condamnation était juste, la protestation ne l'était pas ; rien donc ne pouvait l'excuser dans les conditions où elle se présentait, avec la mort au bout. Si la condamnation était injuste, acte de représailles ou de vengeance politique, la protestation alors était un droit et peut-être un devoir chez la victime. Mais le *mal* d'avoir à subir cette condamnation et de rester deux ans en prison, était-il un mal plus grand que le *mal* de la mort? L'affirmative ne paraît pas soutenable. Tous les jours il peut arriver des accidents de ce genre, plus graves même, dans l'exercice de la justice humaine, surtout aux heures troublées des conflits politiques. Les victimes ne sont point, qu'on nous permette le mot, « pour si peu » moralement en droit d'offrir leur vie en holocauste de protestation contre l'injustice ou la mauvaise fortune dont elles souffrent. Protestation licite, soit, mais pas jusqu'à la mort inclusivement.

B) Autre hypothèse. Le jeûne prolongé a-t-il été un moyen estimé propre à apitoyer les pouvoirs publics et à obtenir par là une diminution de la peine de prison, un retour prochain à la liberté?

La liberté est un très grand bien dans la vie humaine. La théologie morale permet de très sérieux sacrifices pour la défendre quand elle est attaquée, ou la retrouver si on l'a perdue. La mort même, en certains cas extrêmes, peut être un mal moindre que la vie sous un régime gravement insupportable d'esclavage. Sans doute ! Mais peut-on vraiment mettre en comparaison avec la mort la perte momentanée de la liberté civile et politique pendant deux années? Motif insuffisant pour se laisser mourir !

Il faut cependant tenir compte de circonstances particulières possibles qui pourraient donner au recouvrement de la liberté une portée morale, un intérêt, une valeur de bien enfin, très supérieurs au simple avantage de sortir de prison quelques semaines, quelques mois plus tôt. Dans un duel politique, faire fléchir la pitié ou l'orgueil de ses juges, peut être pour le vaincu une victoire morale grandement profitable à sa cause, surtout lorsque le duel est public et qu'il y a lieu de compter sur les courants d'opinion populaire pour préparer le triomphe du bon droit. On voit, dès lors, quelles proportions singulièrement agrandies peut prendre le fait, matériellement en soi presque insignifiant, d'une mise en liberté anticipée, où un bien commun d'intérêt général est en jeu et l'emporte sur le bien de la conservation d'une vie individuelle.

C) Cette réflexion nous amène tout naturellement à une troisième et dernière hypothèse que voici.

Le maire de Cork n'aurait pas eu en vue dans sa décision les deux motifs trop courts dont nous venons de parler : simple geste de *protestation* contre la sentence (peut-être juste?!) de ses juges, ou simple désir de voir abrégés les jours de sa détention, pour recouvrer plus tôt sa personnelle *liberté*. Une autre intention, de caractère beaucoup plus élevé, moralement bonne parce que légitimement patriotique, a pu se présenter à son esprit et transporter son cas de conscience sur un terrain tout différent, beaucoup plus solide et plus vaste.

Depuis longtemps déjà, l'Irlande catholique gémit douloureusement sous le joug trop lourd, écrasant, de l'Angleterre protestante. Effrayé aujourd'hui, trop tard, peut-être ! des incessantes manifestations de l'hostilité irlandaise réclamant sans trêve sa liberté politique et religieuse, le gouvernement britannique s'est décidé enfin à consentir des concessions, à accorder en principe le *Home rule*, tout en s'appuyant sur les farouches protestants de l'Ulster pour en faire échouer, en différer au moins, le plus possible, l'application franche, loyale, qu'avait rêvée le libéralisme de Gladstone. De là des complots de sociétés secrètes, des soulèvements populaires, des conflits violents entre la force armée anglaise et l'audace parfois criminelle de la foule, très mélangée d'ailleurs, des patriotes irlandais. Des régions politiques le duel violent à main armée, et à mort, est descendu dans la rue. Les combattants sont au paroxysme de la fureur, et, malheureusement, comme il arrive en ces heures d'exaspération populaire, ne se font plus de scrupule d'employer tous moyens quelconques, même les plus condamnables en morale, pour se livrer à des représailles sans fin ni mesure et gagner l'enjeu du duel, qui doit être, soit pour l'Angleterre l'étouffement de la révolte et le maintien de son lourd impérialisme dans l'Ile, soit pour l'Irlande la conquête définitive de sa liberté, de sa liberté politique, oui, mais aussi et surtout de sa liberté religieuse, de sa liberté catholique.

Sans parler de la guerre civile que menait déjà et mène toujours, au profit de l'Angleterre, la province orangiste de l'Ulster contre toutes les autres provinces catholiques d'Irlande, un fait nouveau, ou plutôt une idée nouvelle, nouvellement formulée tout au moins, est venue avec la grande guerre donner un regain d'acuité, en même temps qu'un argument légitime de plus, à la révolte irlandaise. Le principe, promulgué par le Président Wilson,

consacré dans le traité de Versailles, du droit des nationalités à vivre leur vie propre, est manifestement tout aussi applicable à l'Irlande qu'à maints petits peuples *conquis* jadis et absorbés par leurs puissants voisins, auxquels le grand Traité de paix a rendu l'autonomie et la liberté. L'Irlande en réclame à son tour le bénéfice. L'Angleterre le lui refuse. L'on comprend assez les raisons « intéressées » de son attitude. Ce que le monde entier ne comprend pas, c'est l'âpreté que met la métropole à se cantonner dans son illogisme, à retenir attaché à son empire, fût-ce par des chaînes teintes de sang, un peuple qui a toujours refusé de reconnaître et de supporter son joug.

Quoi qu'il en soit des violences répréhensibles qui ont pu, de part et d'autre, marquer les épisodes de ce duel fameux au cours de l'histoire, la cause de l'Irlande est juste et la morale approuve comme parfaitement légitime le patriotisme que ses enfants mettent à la défendre.

Si c'est au triomphe de cette cause que le lord-maire de Cork a jugé bon de sacrifier sa vie, en la faisant payer par l'Angleterre au prix d'une poussée mondiale d'opinion qui l'amènera à capituler, le lord-maire de Cork n'a commis aucune faute contre la morale, la libération de sa patrie étant un bien commun qui l'emporte manifestement sur la conservation d'une vie particulière.

— Mais en quoi le jeûne et la mort de cet homme pouvaient-ils avancer les affaires de l'Irlande ? Pur moyen de réclame alors ! Est-il vraiment permis de sacrifier le bien certain d'une existence humaine aux aléas douteux d'une pareille entreprise, d'un pareil chantage sentimental ?

— Les amis de l'Irlande répondent : L'Angleterre cèdera à la contrainte morale ; mais elle ne cèdera qu'à l'heure où cette contrainte sera assez puissante pour lui démontrer, ce qui est déjà presque fait, qu'il n'est plus *de son intérêt,* au contraire, de maintenir par la violence une tutelle désormais de plus en plus impossible. Réclame, dites-vous ? Parfaitement ! Le mot, pas plus que la chose, n'a rien qui nous choque. Quand le bruit fait du bien, le bruit est bon. N'eût-il voulu qu'attirer fortement l'attention du monde entier et le rendre sympathique à la cause de sa patrie, le lord-maire de Cork aurait fait déjà œuvre de patriotisme fort bien entendu. Mais il a prévu plus et mieux que cela. Il a prévu le mouvement de sympathie politique, enfin apitoyée, que son geste susciterait en Angleterre même, parmi le peuple et la presse aujourd'hui accessibles aux idées démocratiques d'autonomie et de liberté ; et c'est ce qui est arrivé. Il a prévu l'émotion profonde que son sacrifice produirait sur ses compatriotes et la force morale centuplée qui en résulterait chez eux pour continuer la lutte jusqu'au triomphe définitif ; et c'est ce qui est arrivé aussi.

— Vous faites alors de cet homme une victime de la tyrannie, de l'injustice, de la cruauté anglaise ?

— Point du tout ! Et ce n'est certainement pas là le rôle qu'il a entendu s'attribuer, bien que l'on ne se soit pas fait faute de le lui prêter, dans un camp comme dans l'autre. Il a été victime de son idéal politique, qu'il eût été heureux, certes, de voir dégagé des crimes dont il a été l'occasion, mais qui plane finalement au-dessus de ces crimes, et dont le sacrifice de sa vie dans les circonstances « mondiales » que l'on sait pouvait à coup sûr hâter la réalisation.

Nous l'avons déclaré dès le début de cet article : nous ne pouvons ni ne voulons rien conclure. Nous examinons une hypothèse où l'attitude du jeûneur, loin d'être moralement répréhensible, pouvait être certainement licite, et même digne d'admiration. Dans le cas concret du maire de Cork la réalité des faits correspond-elle aux données de cette hypothèse ? Il nous faut laisser à d'autres mieux informés le soin et la responsabilité d'en juger. Son entourage très catholique, où il y avait sans doute des prêtres et des théologiens éclairés, ne l'a point blâmé, loin de là. Nous ne disons pas que l'entourage ait eu raison ; mais nous disons que, jusqu'à preuve du contraire, son opinion est un fait qui constitue une présomption *de licito,* devant laquelle une critique, insuffisamment documentée, mais honnête, a le devoir de se tenir au moins sur une respectueuse réserve.

Un mot encore. Le geste du maire de Cork, s'il s'est réalisé dans les conditions moralement bonnes que nous venons de définir, peut être approuvé, admiré, réputé même héroïque, sans que son approbation porte le moins du monde, même indirectement, sur tous autres incidents, plus ou moins fâcheux, du duel anglo-irlandais. M. Mac Swiney a pu, un instant, symboliser en sa personne la cause irlandaise, l'idéal de ses aspirations à l'autonomie politique, sans prendre pour cela à son compte les assassinats, incendies, violences et crimes de droit commun dont leurs auteurs, patriotes exaltés, sans frein ni morale, gardent seuls la responsabilité, d'ailleurs largement partagée et atténuée par les excès de violence qu'on peut, semble-t-il, en toute justice, reprocher, d'autre part, aux policiers de l'Angleterre.

Ce n'est pas la première fois que l'histoire nous montre une cause politique juste servie par de très vilains moyens, par de très méchants hommes aussi, que réprouve et condamne sévèrement la morale. Les ennemis du lord-maire de Cork l'accusent de complicités criminelles, et reprochent aux admirateurs de son suprême sacrifice, d'admirer par là-même tous ses crimes : en quoi vraiment ils font preuve de logique trop courte et manifestement tendancieuse.

A supposer que M. Mac Swiney ait commis tous les crimes dont la justice anglaise l'a chargé, à supposer donc qu'il ait été par elle très justement condamné, aurait-il pour cela perdu le droit d'offrir sa vie pour le triomphe de la cause irlandaise ? Et ce sacrifice, bien que peut-être suspect au premier abord en raison des méfaits personnels passés de la victime, en serait-il moins en soi un sacrifice

patriotique utile et digne d'admiration, s'il s'est produit dans les conditions et circonstances morales que nous avons précisées ?

Pour louer ce qu'il y a de beau et de bon dans la vie des grands hommes et même des Saints, dans la vie d'un S. Pierre ou d'un Napoléon, est-on par là-même approbateur de leurs errements, de leurs fautes ? Criminel par ailleurs tant qu'on voudra, le maire de Cork peut très bien demeurer, dans le geste final de sa mort, un héros de vertu patriotique, digne de rester dans la mémoire louangeuse de l'humanité comme un des plus efficaces libérateurs de sa patrie opprimée.

Mais n'insistons pas sur cette hypothèse, qu'il fallait bien envisager pour ne laisser dans l'ombre aucune des solutions possibles du problème de Cork. Aussi bien l'opinion publique du monde entier, et même, pour une large part, *du peuple anglais lui-même,* semble-t-elle l'avoir négligée, pour ne retenir que ce qu'elle estime vraiment beau et grand dans ce drame patriotique où la liberté de tout un peuple est en jeu. Encore une fois, nous ne voulons rien conclure. Mais, il nous sera permis de souhaiter que l'opinion mondiale et l'opinion de la partie saine de la démocratie anglaise aient eu raison.

McSweeney + Oct. 25, 1920
Fasted 74 days.

Q. — Le savant *Ami,* en 1910, p. 1096, et en 1913, p. 506, a bien parlé sur les Provicaires.

Le canon 309 § 1 dit : « Vicarii... deputent Provicarium, etc. » Le canon parle au singulier. Je pense, *salvo meliori judicio,* que les Vicaires Apostoliques, en vertu du canon 309, ne peuvent avoir qu'*un* Provicaire et que le Décret de la Propagande du 20 mai 1786 est aboli. Suis-je dans le vrai ?

R. — Le nom de Provicaires ayant été donné quelquefois, même par la S. C. de la Propagande, aux missionnaires choisis par le Vicaire Apostolique pour l'*aider* dans l'administration du Vicariat, il ne sera pas inutile, pour trancher le cas proposé, de distinguer soigneusement entre ces Provicaires improprement dits et ceux à qui ce titre convient tout d'abord et, dans le nouveau Code, d'une manière exclusive.

1° Une réponse de la Propagande du 9 déc. 1822 reconnaît aux Vicaires Apostoliques le droit de nommer un ou plusieurs Provicaires pour les aider dans l'administration de leur Mission, de leur vivant. Si donc la question posée se rapportait à ces Provicaires, il faudrait répondre que le Vicaire Apostolique peut fort bien, même après la promulgation du Code, déléguer à deux, même à trois de ses missionnaires tous les pouvoirs qu'il peut déléguer pour qu'ils l'aident plus efficacement dans son administration. Rien dans le Code ne s'y oppose, loin de là, car en rangeant les Vicaires et les Préfets Apostoliques parmi les Ordinaires, il leur reconnaît par là-même la faculté de *déléguer* leurs pouvoirs dans la mesure où ils le jugent utile pour la bonne administration de leur territoire. Le canon 309 n'a rien à voir ici, car ce n'est pas à ces Provicaires improprement dits qu'il se rapporte.

2° Il n'est en effet question, dans le canon 309, que du *Provicaire* proprement dit, c'est-à-dire de celui que le Vicaire ou le Préfet Apostolique doit désigner, dès son arrivée dans sa Mission, pour qu'il prenne l'administration du Vicariat, à la mort du Vicaire Apostolique ou dans les autres circonstances qui mettraient celui-ci dans l'impossibilité d'administrer lui-même, comme seraient : la captivité, la relégation, l'exil, etc., lorsqu'il n'y a pas de coadjuteur avec future succession.

Le Provicaire ainsi désigné, n'a, de par le fait de cette désignation, aucune autorité sur les autres missionnaires ni aucun pouvoir particulier, tant que le Vicaire Apostolique garde lui-même l'administration du Vicariat, ainsi que le déclare expressément le canon 309, § 2. Il n'a donc que les pouvoirs que lui délègue le Vicaire Apostolique, ni plus, ni moins, tant que celui-ci n'est ni mort, ni empêché. Mais dès que le Vicaire Apostolique vient à manquer, le Provicaire prend, de par le droit, toute l'administration du Vicariat, avec tous les pouvoirs *ordinaires* et *délégués* qu'avait le Vicaire Apostolique (sauf, bien entendu, s'il est simple prêtre, ceux qui requièrent le caractère épiscopal).

C'est donc uniquement pour pourvoir à l'administration du Vicariat, en cas de vacance ou d'empêchement, qu'est désigné le Provicaire Apostolique proprement dit.

Le canon 309 n'a rien innové en codifiant ce qui avait été décrété par Benoît XIV et ses successeurs ; il s'est contenté de résumer d'une manière claire et précise les dispositions prises antérieurement, sauf cependant sur un point, celui précisément sur lequel porte la question posée.

Des décrets de la Propagande (20 mai 1786 et 19 septembre 1787) permettaient aux Vicaires Apostoliques des Indes orientales et de la Chine de désigner *deux Provicaires* pour l'administration du Vicariat, afin que si le premier désigné venait à manquer en même temps que le Vicaire Apostolique, le second prît l'administration de la manière indiquée. Le canon 309 ne parle que d'un seul Provicaire et cela, pensons-nous, intentionnellement.

La raison qui avait motivé cette autorisation de désigner deux Provicaires, tenait apparemment aux circonstances : les vicariats occupaient des espaces immenses et les communications exigeaient souvent un temps très long. La prudence pouvait donc demander que pour ne pas laisser un vicariat sans administration, le Vicaire Apostolique désignât deux administrateurs présomptifs, dont l'un prendrait l'administration à défaut de l'autre.

Or, les circonstances ont bien changé depuis ; les vicariats ont été multipliés par divisions successives, les distances se sont rapprochées avec les nouveaux moyens de communication, le télégraphe informe immédiatement de la mort ou de l'impossibilité où se trouverait un Vicaire Apostolique de continuer à administrer son Vicariat ; de sorte qu'il n'y a plus aucune raison vraiment sérieuse de désigner deux Provicaires.

Si l'on ajoute à cela que le Provicaire lui-même,

dès qu'il prend possession de l'administration, est obligé de désigner à son tour celui qui devra administrer le Vicariat s'il vient à manquer avant que Rome ait pu intervenir, on comprendra sans peine qu'il ne peut y avoir, au moins ordinairement, aucune utilité réelle à la désignation de deux Provicaires.

Voilà pourquoi nous sommes porté à croire, *salvo meliori judicio*, que la permission donnée au XVIIIe siècle de nommer deux Provicaires n'ayant plus sa raison d'être, le Code l'a purement et simplement retirée en codifiant la discipline relative à la nomination d'un administrateur présomptif des vicariats ou préfectures apostoliques.

3o Ajoutons encore un mot sur le décret de la Propagande du 8 déc. 1919, en vertu duquel les Vicaires ou Préfets Apostoliques sont autorisés, s'ils en ont besoin, à nommer un *Vicaire-délégué* qui pratiquement aura, par le fait seul de sa nomination, la même juridiction au spirituel et au temporel que le Vicaire Général d'un diocèse. (Voir can. 366 et suiv.). Ils pourront même en nommer deux ou plusieurs, si la bonne administration du Vicariat le demande, puisque pour le *nombre* et les *fonctions* des Vicaires-délégués, le décret renvoie au canon 366 qui, dans son § 3, prévoit le cas où plusieurs Vicaires peuvent être nommés.

Il va de soi que le *Vicaire-délégué* (ou l'un des *Vicaires-délégués* s'il y en avait plusieurs) pourrait être désigné comme Provicaire, et il en sera probablement ainsi le plus souvent. Aucun texte cependant n'oblige le Vicaire Apostolique à donner au Provicaire désigné pour administrer le Vicariat, les fonctions de Vicaire-délégué (Propag., 8 déc. 1919 : *Ami* 1920, p. 238) : le tout est laissé à la sagesse du Vicaire Apostolique.

Q. — L'opinion que vous avez exprimée à la p. 398 relativement aux intérêts des fonds d'église placés en Bons de la Défense Nationale, a surpris plusieurs de vos abonnés qui ont cru pouvoir *tuta conscientia* s'approprier ces intérêts. Il leur semble bien, d'après la théologie, que ce faisant ils n'ont péché ni contre la justice ni contre leur devoir de gestionnaires.

Pas contre la justice. Scavini dans son traité de la *Restitution,* parlant du possesseur de mauvaise foi, lui permet de garder les fruits « mere industriales » de la chose qu'il détenait injustement. Après en avoir donné cette raison que « fructus industriæ sunt ei qui industriam exercet », il ajoute : « Hinc thesaurarii, quæstores, telonarii et alii similes qui ex pecuniis alienis sibi commissis vel apud se depositis lucrum faciunt,... hujusmodi lucrum restituere non tenentur. »

Dans l'énumération « thesaurarii et alii similes » sont compris sans doute les gestionnaires aussi bien que les dépositaires. Or l'auteur ne distingue pas entre les uns et les autres pour refuser à ceux-là et concéder à ceux-ci le droit de s'adjuger les fruits de leur « industrie ». C'est donc qu'il les met sur le même pied. Si la justice est sauve, la question de restitution ne se pose pas.

Y a-t-il eu faute *au point de vue du devoir de gestion?* L'industrie pratiquée *in casu* est certainement facultative, et nombreux sont les prêtres qui laissent improductives les sommes dont ils ont la garde. Personne ne songe pour autant à les accuser de négligence coupable. Pourquoi donc ceux qui les font fructifier à leurs risques et périls seraient-ils répréhensibles en s'attribuant les revenus qu'ils en tirent et grâce auxquels ils souffrent un peu moins des dures conditions actuelles de la vie? D'autant que l'évêque qui dans l'espèce est le « maître » et qui n'ignore pas cette manière de faire, n'y a jamais fait allusion pour la condamner... *Qui tacet consentire videtur.*

R. — A vos trois arguments nous répondons :

Ad I. — Les moralistes enseignent, en effet, que le détenteur même injuste du bien d'autrui peut s'approprier les fruits *purement industriels* qu'il aura perçus en joignant au capital le labeur de son industrie, de son propre travail, ce travail restant, en tout état de cause, 1o personnel et 2o digne de rémunération. Mais, ces mêmes moralistes ne confondent pas avec les fruits industriels ceux qu'ils appellent *civils,* dont le type est la rente de l'argent placé, laquelle naît pour ainsi dire automatiquement du capital, sans aucun travail « industriel » de celui qui ne se donne d'autre peine que de le placer. L'argument tiré du texte de Scavini a tort d'appliquer aux fruits civils, seuls en cause dans la question, une conclusion qui ne concerne que les fruits industriels.

Ad II. — Dans le problème présent il ne s'agit pas de savoir si les dépositaires ont tort ou raison de laisser leur capital improductif, mais seulement de savoir, « s'ils le placent », à qui appartiennent les intérêts. Le « devoir » de placer ou de ne placer pas est une tout autre question. Disons, d'un mot en passant, que ce devoir est d'appréciation très élastique, et que, si l'on peut approuver les économes avisés qui font fructifier avec succès leur capital disponible, l'on n'est pas pour autant en droit de blâmer les timides, les prudents, qui préfèrent ne pas courir le risque d'une opération qui peut leur paraître aléatoire. Nous disons : « capital disponible », et voilà précisément ce qui très souvent justifie la conduite réservée des collecteurs de sommes qui sont, ou de peu d'importance, ou d'utilisation courante en détail, ou à tout instant utilisables dans leur intégrité.

C'est acte de *charité* que de ramasser un objet perdu sur la route, charité qui n'oblige pas, comme l'on sait, *cum incommodo.* De deux promeneurs, l'un passe outre, l'autre recueille l'objet perdu : dès l'instant où il l'appréhende, il est tenu *en justice* de chercher à le rendre à son maître, et d'agir en conséquence. L'obligation de justice peut donc intervenir à l'occasion d'un fait qui n'est pas, dans le même ordre, obligatoire : et il n'y a rien à conclure contre notre réponse de ce que le placement des collectes pieuses est facultatif.

Ad III. — « L'Ordinaire sait et ne dit rien ; donc il approuve. » Peut-être ! Son droit d'interpréter ainsi les *adjuncta* des donations pieuses des fidèles n'est pas une thèse insoutenable, d'autant plus que tout gestionnaire, en tant que tel, mérite salaire, et qu'il peut être équitable de laisser, à ce titre, au dépositaire une rémunération, qui n'atteint généralement pas un gros chiffre. Mais ce sont là dispositions subsidiaires et concrètes qui laissent intacte

la question de principe que nous avions seule à résoudre.

Ceci dit, l'argument reste en soi faible quand même. L'axiome : *Qui tacet, etc.*, n'est pas d'application aussi simple qu'on paraît le supposer. L'Ordinaire sait beaucoup de choses qu'il n'approuve pas, à propos desquelles il estime le silence préférable à la protestation. Dans sa formule complète, exacte, l'axiome fameux devrait être formulé ainsi : « *Qui tacet, dum potest et debet loqui, consentire videtur.* » Or, le *pouvoir,* souvent, et plus souvent encore le *devoir* de parler font défaut au silencieux *in casu ;* d'où la débilité de l'argument basé sur l'axiome, lequel d'ailleurs exprime une simple présomption — *consentire videtur* — et non une certitude de consentement.

Nous ne faisons d'ailleurs aucune difficulté d'ajouter à notre solution une réflexion pratique motivée par la lettre de notre correspondant. Nous avons comparé le curé collecteur d'oblations pieuses à un gestionnaire, mais non pas tout à fait à un tuteur par rapport aux biens de son pupille. La gestion curiale, pour maintes raisons, comporte des interprétations larges qui dépassent le cadre de la tutelle civile.

Nombreux sont les cas où le curé, à titre juste d'indemnité, de compensation, etc., peut *tuta conscientia* s'approprier ces petits revenus, sans faire aucun tort à la masse ni à son ultime destination. Ce sont là des « espèces » concrètes qui peuvent fort bien réclamer *per accidens* une solution différente de la nôtre, laquelle néanmoins reste *per se* celle qu'appelait théoriquement la formule abstraite de la question qui nous était proposée.

Q. — Dans notre colonie, il se trouve beaucoup de Chinois païens, venus pour faire du commerce. Une coutume s'est établie : la plupart de ces Chinois s'établissant à demeure dans la colonie désirent se marier avec des créoles chrétiennes, avec lesquelles généralement ils sont en concubinage. Ils n'apprennent ni prières ni principaux mystères de la religion. Et la plupart abandonnent de suite toute pratique religieuse, pour retourner à leurs cérémonies païennes. Malgré cela ils veulent être baptisés ; car les femmes créoles les refuseraient en mariage sans cette condition. Ces Chinois, comme d'ailleurs leurs congénères païens en concubinage avec des femmes chrétiennes, laissent généralement élever leurs enfants chrétiennement.

Certains confrères, vu l'ancienneté malheureuse de cette coutume, et pour éviter le scandale d'un concubinage d'une chrétienne avec un païen, les baptisent et les marient malgré ces dispositions.

1° Ce baptême est-il valide et licite ? Il est conféré sans aucune des connaissances requises par l'Eglise du futur baptisé adulte ; et en plus avec une intention fausse, puisqu'il ne se soumet à ce baptême que comme à une formalité, à laquelle il n'attache aucune importance, puisqu'il agira en païen ensuite.

2° Que penser d'un mariage dans de telles conditions, entendu même que le Chinois supposé réellement baptisé laisse sa femme pratiquer la religion chrétienne et élever ses enfants dans la religion chrétienne ?

3° Le Chinois, même païen, laissant sa femme libre de pratiquer ses devoirs de chrétienne et d'élever ses enfants dans sa religion, ne vaudrait-il pas mieux demander la dispense de disparité de religion, puisque le désordre du concubinage et du mariage chinois ne peut guère être supprimé dans cette colonie ?

R. — I. Principes. — Pour donner une réponse claire aux questions proposées, il faut d'abord rappeler quelques principes essentiels en cette matière.

D'abord, personne n'ignore que pour recevoir comme il faut le baptême, l'adulte doit savoir qu'il le reçoit, le vouloir, être suffisamment instruit des vérités de la foi et se repentir de ses péchés. C'est ce que dit le canon 752, qui reproduit en cela le Rituel et nombre d'autres documents ecclésiastiques parfaitement connus.

Cela revient à dire *a)* que l'adulte doit avoir, avant tout, et comme condition essentielle à la validité du baptême, l'*intention* ou la *volonté* de le recevoir. La volonté *explicite,* c'est-à-dire actuellement formulée, n'est pas requise ; il suffit qu'elle soit *implicite,* c'est-à-dire formulée auparavant et non rétractée depuis.

Si cette intention de recevoir le baptême comme le donne l'Eglise catholique existe véritablement en celui qui se soumet extérieurement au rite sacramentel, le baptême est *valide* et le caractère du chrétien est imprimé dans l'âme, quand même le sujet manquerait des autres dispositions requises. Si, au contraire, cette intention n'existait pas réellement dans l'âme au moment où le rite extérieur est accompli, il n'y aurait pas de baptême. A plus forte raison en serait-il ainsi, s'il y avait dans le sujet une intention opposée à celle-là, c'est-à-dire la volonté délibérée de ne pas recevoir le baptême chrétien, tout en se soumettant au rite extérieur pour d'autres motifs, comme serait celui de complaire à une personne aimée, de se procurer tel ou tel avantage temporel, etc.

b) Mais pour que l'adulte reçoive la *grâce* du sacrement en même temps qu'il en reçoit le caractère, il faut aussi qu'il ait la *foi,* c'est-à-dire qu'il croie à la vérité de la religion catholique et en connaisse explicitement les principaux dogmes, au moins ceux qui sont nécessaires de nécessité de moyen, spécialement les mystères de la Trinité et de l'Incarnation, comme le demande le St-Office, et même les vérités de nécessité de précepte, quand une raison grave ne permet pas de se contenter pour le moment de la volonté sincère de les apprendre plus tard. Sans la foi, en effet, a déclaré S. Paul, « il est impossible de plaire à Dieu » et par conséquent de recevoir la grâce. Si l'adulte n'avait pas la foi suffisante, tout en voulant le baptême tel que le donne l'Eglise, il serait validement baptisé, mais le sacrement ne produirait pas en lui la grâce.

c) Il faut dire la même chose de la contrition. Celle-ci est nécessaire à l'adulte pécheur pour qu'il reçoive la grâce de la justification. A cette contrition doit être joint le ferme propos, c'est-à-dire la volonté de se soumettre à tous les préceptes chrétiens. Sans cette disposition comme sans la précédente, le baptême resterait infructueux jusqu'à ce

que l'*obex* disparaissant à la suite d'un acte de contrition, au moins imparfaite, le sacrement produise ses fruits.

d) A l'exposé sommaire des dispositions requises chez l'adulte pour qu'il reçoive validement et fructueusement le baptême, il faut ajouter encore que le ministre du sacrement ne peut le lui administrer LICITEMENT sans s'être assuré auparavant qu'il possède ces dispositions. Il y aurait donc faute grave pour le prêtre qui baptiserait un adulte, surtout en dehors du danger de mort, sans s'être assuré auparavant qu'il désire vraiment le baptême, qu'il est suffisamment instruit des vérités de la foi, qu'il se repent de ses péchés et est disposé à vivre chrétiennement. Inutile d'insister sur ces principes connus de tous, mais qu'il était bon de rappeler.

II. SOLUTION. — Si maintenant on met le cas proposé en présence de ces principes incontestables, on constatera sans peine que le baptême conféré aux Chinois ne connaissant ni les prières, ni les principaux mystères de la foi et ne donnant, par ailleurs, aucun espoir sérieux de persévérance, ne leur a pas été administré selon ce qu'exigent les prescriptions de l'Eglise et la nature même des choses.

a) A la première question posée, il faut donc répondre : Le baptême conféré sans aucune des connaissances requises par l'Eglise est certainement *illicite* et *gravement illicite*. Il serait même *invalide* si, en réalité, ces Chinois repoussaient intérieurement le baptême comme une cérémonie religieuse de l'Eglise, et ne s'y soumettaient que comme à une formalité indispensable pour arriver à leur fin, c'est-à-dire au mariage avec la créole catholique. Le fait que ces malheureux retournent tout de suite après à leurs pratiques païennes, sans tenir aucun compte du baptême reçu, semble bien indiquer qu'ils ne voulaient réellement pas de la religion chrétienne, ni donc du baptême comme le confère l'Eglise : de sorte qu'il y a bien lieu de craindre que leur baptême ne soit *nul*.

Cependant, s'ils venaient dans la suite à se convertir sincèrement, il faudrait, avant de les rebaptiser, s'assurer de leurs dispositions réelles au moment où ils ont reçu ce premier baptême fort suspect, et les rebaptiser *absolument*, si l'on acquerrait la certitude qu'ils n'avaient pas l'intention vraie de le recevoir ; *sous condition*, si la validité restait douteuse ; enfin *ne pas* les rebaptiser du tout, s'ils ont eu réellement l'intention de recevoir le baptême : la rechute même prompte dans le paganisme ne prouve pas d'une manière certaine qu'ils n'ont pas voulu réellement du baptême.

b) Quant aux mariages célébrés dans de telles conditions, c'est-à-dire après un baptême si fortement suspect de nullité, il est pour le moins douteux qu'ils aient quelque valeur. On ne peut pas cependant les déclarer certainement nuls, avant d'avoir, par une enquête faite sur chaque cas, acquis la certitude morale que le baptême a été *invalide* par défaut d'intention. Si l'enquête n'amène pas la certitude de la nullité du baptême, il faut, en vertu du principe que le mariage jouit de la faveur du droit (can. 1014), tenir pour la valeur du mariage (can. 1070, § 2), c'est-à-dire le regarder comme valide.

Il va de soi que de tels mariages ne seront plus célébrés à l'avenir dans les mêmes conditions, si les pasteurs d'âmes qui ont à y présider n'admettent au baptême les Chinois en question qu'après les y avoir dignement préparés, comme l'exige le devoir de leur charge.

c) Si l'on ne pouvait arriver à obtenir des Chinois émigrés et voulant faire souche dans le pays les garanties nécessaires pour leur conférer le baptême *tuta conscientia,* c'est-à-dire avec la certitude morale qu'ils y apportent les dispositions nécessaires à la validité et à une fructueuse réception, avec espoir fondé de persévérance dans la religion, mieux vaudrait, en effet, demander dispense de la disparité des cultes, en exigeant toutes les garanties réclamées, en pareil cas, par le droit naturel et par l'Eglise et qui sont énumérées aux canons 1061 et 1062 auxquels renvoie le canon 1071.

Mais, avant d'en venir à la concession de cette dispense de disparité de cultes, il serait très opportun que les curés chargés *ex officio* de l'enquête sur l'état libre, s'assurent que les Chinois émigrés ne sont pas déjà engagés dans les liens du mariage dans leur pays d'origine. C'est un côté de la question que ne touche pas notre correspondant, mais qui, si l'on en croit une relation parue dans les *Nouvelles Religieuses* du 15 juillet 1920, et écrite par un missionnaire du Sud de la Chine, mérite particulièrement d'attirer l'attention des prêtres des îles où émigrent ces Chinois.

Ces émigrants sont le plus souvent mariés dans leur pays, où ils laissent leur femme dans leur famille, avec l'intention bien arrêtée de la reprendre quand ils retourneront chez eux, ce qu'ils font ordinairement après un certain nombre d'années. De retour au pays natal avec la créole ou la blanche qu'il a épousée, le Chinois ne la considèrera plus que comme une épouse de second rang, et cette malheureuse « deviendra l'objet des sévices de sa belle-mère ou de la femme légitime ; ses enfants lui seront enlevés, souvent même contraints à l'apostasie ; elle-même sera peut-être séquestrée, mise au secret sur l'existence d'une chapelle catholique quelconque. Le mari, lui, aura repris en remontant à bord la religion chinoise, etc. »

On peut conclure de là quelles précautions il faut prendre pour rendre valides et stables les mariages entre Chinois émigrés et créoles, et quelle belle œuvre de charité feraient les prêtres des îles où émigrent les Chinois, en détournant les créoles de toute union avec eux. Du moins, avant de procéder au mariage d'un Chinois, converti ou non, avec une créole, ils doivent prendre des informations auprès des missionnaires du pays d'origine du futur, pour s'assurer si ce dernier n'est pas déjà marié. Etant donné les usages chinois, ce sera très

probablement le cas le plus ordinaire. Dès lors, l'empêchement du lien viendra se joindre à tout le reste pour interdire aux curés de prêter leur ministère à de tels mariages, à moins qu'ils ne puissent acquérir la certitude que rien ne s'oppose à leur célébration.

S'ils conservent des doutes à ce sujet, ils devront recourir à leur Ordinaire, qui leur tracera la ligne de conduite à suivre.

Q. — Une Congrégation diocésaine congédia ses religieuses, après la loi sur les Associations. La Supérieure donna à chacune d'elles un habit séculier et quelque argent, puis elle les renvoya ; et pendant longtemps la Congrégation ne s'est plus occupée de ces religieuses rentrées dans le monde. Maintenant la Congrégation voudrait faire rentrer au couvent les religieuses dispersées. L'une d'elles a de la répugnance à reprendre la vie de communauté qu'elle a cessé de mener depuis de si longues années. Peut-elle en conscience refuser d'obéir à l'appel de sa Supérieure ?

R. — Il est certain que le fait seul de leur sécularisation plus ou moins brusque et forcée n'a point canoniquement suffi pour rendre à la vie séculière les religieux ou religieuses dont les vœux étaient, de par leurs Constitutions, réservés au Pape. A moins donc d'une dispense obtenue, soit directement de Rome, soit par voie d'indult, épiscopal ou autre, les prétendues « sécularisées », non relevées régulièrement de leurs vœux, sont, malgré leur vie dans le monde, restées radicalement religieuses et attachées à leur Congrégation par le lien subsistant de leur profession.

Il va sans dire qu'en cas de vœux temporaires, la question est tout autre, parfaitement simple. Le temps du vœu écoulé, celui-ci disparaît automatiquement, la religieuse cesse d'être religieuse. Si elle ne renouvelle pas régulièrement sa profession, elle rentre avec pleine liberté dans la vie laïque.

Après la tourmente qui a violemment dispersé malgré elles des religieuses à vœux perpétuels réservés persévérant encore faute de dispense, la Congrégation est-elle en droit de les réclamer ? Oui, assurément, puisqu'elles n'ont pas cessé de lui *appartenir*. Les circonstances majeures qui ont rendu la dispersion nécessaire n'ont point par là-même rompu le lien canonique de la profession.

Les religieuses en question ont-elles le devoir de répondre à cet appel et de rentrer en communauté ? En principe, et radicalement, oui, pour la raison qu'on vient de dire. Mais, en fait, étant données les conditions, très changées peut-être, de leur existence depuis la dispersion, c'est là une autre question, à laquelle il est impossible de donner une réponse en formule générale. Chaque cas est à étudier et à résoudre séparément d'après les particularités concrètes, personnelles et réelles, qui le spécifient.

Une dispense serait nécessaire, c'est entendu. Mais y a-t-il ou n'y a-t-il pas lieu de la demander ? On l'obtiendra sûrement sans difficulté, si les motifs allégués sont sérieux ; encore faut-il qu'ils le soient. Ils le sont souvent, pas toujours. C'est affaire au confesseur, dûment informé de tous les détails de la cause, de donner le conseil qui peut convenir. Une religieuse serait en mauvais cas si elle prétendait s'obstiner à rester dans la vie séculière avec ses vœux non dispensés, pour cette raison qu'elle n'est pas sortie de la communauté par sa faute, qu'elle n'a plus le goût de la vie religieuse, qu'elle s'est fait, bien malgré elle, une nouvelle existence qu'il lui est difficile de quitter, etc. ; tous raisonnements excellents à faire valoir pour obtenir la dispense des vœux, nullement suffisants pour décharger la conscience du devoir de la demander.

Nous touchons ici un sujet que nous savons extrêmement délicat ; aussi ne voudrions-nous point jeter le trouble dans des âmes paisibles qui ont de suffisants motifs de l'être. C'est pour cela que nous entendons nous maintenir dans des généralités de principe, que chacun et chacune reste libre d'interpréter pratiquement suivant l'analyse des circonstances de son cas.

— Un autre correspondant nous pose, à ce propos, une question analogue :

Une sécularisée, nullement dispensée jusqu'à présent de ses vœux perpétuels réservés au Pape, n'est pas désirée par sa Congrégation qui se garde de la rappeler. Elle-même d'ailleurs se trouve bien là où elle est, en pleine vie séculière, et ne désire pas du tout, du moins pour le moment, rentrer à sa communauté. Elle observe ce qu'elle peut de ses vœux, et vit pieusement. Il faut ajouter qu'elle a été forcée de se séculariser. *Quid* ? Que doit lui conseiller ou enjoindre son confesseur ?

Cette situation, aussi anormale que délicate, devient rare : elle ne l'a pas toujours été. Nous savons que des confesseurs, théologiens et canonistes expérimentés, ont donné la solution suivante. Ou la religieuse garde sincèrement le désir de rentrer en communauté, ou elle ne l'a plus. Dans le second cas, la persistance des vœux pouvant être un péril, et péril aussi la tentation de ne plus entendre au fond de sa conscience le rappel à la vie religieuse, c'est à la dispense qu'il faut songer pour régulariser un état de choses qui est compromettant et n'a pas de raison de durer.

Dans le premier cas, devant le silence averti et conscient des Supérieurs qui s'abstiennent d'user de leur droit de rappel, d'invitation au moins à revenir à la Congrégation, la religieuse peut n'être pas en faute quand elle laisse se prolonger une anomalie qui a été en fait légitime au début et peut l'être encore en raison des circonstances majeures qui l'ont déterminée.

Supposons v. g. que, d'un côté la Congrégation soit matériellement incapable de pourvoir à la subsistance temporelle de religieuses au delà d'un nombre strictement limité, et que, d'autre part, la sécularisée en question soit encore « irremplaçable » dans la besogne de gros services qu'elle rend actuellement là où elle est ; supposons aussi, bien entendu, que rien dans sa vie présente n'est périlleux, ni pour l'observance de ses vœux, *in quantum potest*, ni pour la persévérance de son

esprit religieux, l'on ne voit pas au nom de quel principe de droit ou de morale on pourrait la blâmer de laisser provisoirement se continuer la vitesse acquise d'un mouvement dont elle n'est pas la cause, qui a été longtemps légitime et qui peut l'être encore.

Solution juste, ainsi présentée, à laquelle nous n'aurions qu'une réserve à formuler : c'est que, si elle a été pendant assez longtemps utilisable, elle le devient de moins en moins, et qu'il faut se méfier beaucoup de cette « persistance » supposée des circonstances majeures qui ont déterminé la sécularisation à l'origine. C'est une suggestion d'ordre pratique dont nous abandonnons l'appréciation à qui est en droit de la juger. D'autre part, il paraît difficile de ne pas faire bénéficier la religieuse sécularisée de l'argument favorable qu'apporte à son cas le fait que sa Congrégation, dûment informée, s'abstient, et peut-être même refuse momentanément de la rappeler ou de la reprendre.

Q. — Nous avons lu ici avec le plus grand intérêt votre solution de la p. 254, à propos du baptême solennel à domicile, cas très pratique en nos pays de missions où les distances pour venir à l'église sont très grandes.

Voulez-vous me permettre en toute simplicité de vous opposer l'objection suivante ?

Le canon 759 § 1 semble permettre seulement le baptême privé avec adjonction des seules *cæremoniæ quæ baptismum sequuntur*. Au § 3 le législateur prescrit, il est vrai, de faire le supplément de cérémonies aussitôt que possible, mais *in ecclesia*. Les canons 771 et 773 semblent renforcer encore cette prescription et le canon 776 ne permet le baptême solennel à domicile que pour les enfants des chefs d'Etat, ou en quelque cas extraordinaire avec permission de l'Ordinaire.

Jusqu'à la publication du nouveau Code, nous avions toujours fait les cérémonies à domicile, quand les distances étaient trop grandes, afin de ne pas retarder le baptême des enfants ; mais nous nous étions cru obligés de changer notre façon de faire. Nous serions bien heureux de pouvoir revenir à la première pratique, car grands sont les inconvénients de la seconde ; mais le pouvons-nous en toute sûreté de conscience ?

R. — La difficulté opposée ici à notre réponse de la p. 254 est certainement spécieuse, mais elle est loin d'être insoluble. Elle trouve même ses éléments de solution dans les canons sur lesquels elle s'appuie, pourvu qu'on les prenne dans le sens exact qu'il faut leur donner, en les comparant avec les autres canons avec lesquels ils sont en connexion et dont on ne peut les séparer sans en altérer plus ou moins le sens.

Pour peu qu'on y regarde de près, on se rend compte aisément que le canon 759 § 1 se rapporte uniquement et exclusivement aux cas de *péril de mort*. On ne saurait donc en tirer une conclusion se rapportant à d'autres cas, sans en fausser manifestement le sens. Ce qui aurait lieu si on l'appliquait aux circonstances où, comme il sera dit plus loin, il y a obligation grave d'administrer le baptême, même en dehors du péril de mort, et ailleurs qu'à l'église.

Le § 2 du même canon est encore plus expressif. Il interdit nettement le baptême *privé* hors du péril de mort, — sauf le cas tout particulier des hérétiques adultes rebaptisés sous condition. — Il ordonne donc de baptiser solennellement *dans tous les autres cas* où le baptême est obligatoire et où l'on ne peut cependant aller à l'église, quand l'Ordinaire juge prudemment qu'il peut ou doit permettre de l'administrer dans des maisons particulières, comme il est dit au canon 776 § 2.

Tout ceci est d'ailleurs parfaitement d'accord avec le canon 755, qu'on pourrait appeler le *canon-principe* dans la matière et dont l'objection a eu tort de ne pas tenir compte. Ce canon ordonne très expressément d'administrer toujours solennellement le baptême, sauf les deux exceptions indiquées au canon 759, c'est-à-dire : 1° le cas de péril de mort où l'on ne peut suivre tout le rite parce qu'on craint que le sujet ne meure avant que soit proférée la formule du baptême, et 2° le cas de baptême conditionnel des hérétiques adultes.

— « Fort bien, dira-t-on peut-être, mais il n'en reste pas moins vrai que le baptême solennel à domicile ne pourra être accordé qu'en quelques cas extraordinaires, avec permission de l'Ordinaire. » — Là est le point capital de l'objection basé sur ce passage du canon 776 : « *Si loci-Ordinarius, pro suo prudenti arbitrio et conscientia, justa ac rationabili de causa, in casu aliquo extraordinario id concedendum censuerit.* »

Remarquons d'abord que la raison pour laquelle l'Ordinaire peut permettre le baptême à domicile doit être simplement *juste* et *raisonnable*, et donc ni nécessairement *grave*, ni surtout *très grave* : ce qui lui laisse une latitude assez grande. Remarquons ensuite que destiné à l'Eglise universelle, le Code use de termes qui s'appliquent spécialement aux pays chrétiens proprement dits.

Or, s'il est vrai de dire que, pour la généralité des pays chrétiens où abondent églises et baptistères, il y aura assez rarement lieu de ne pas observer la loi établissant que « le lieu propre du baptême solennel est le baptistère d'une église ou d'un oratoire public » (c. 773), il est non moins certain qu'il y a d'autres pays où églises et baptistères sont rares, et où la distance empêchera souvent de transporter les petits enfants, surtout en pays de missions, sans parler des autres difficultés qui peuvent s'opposer également à ce qu'on aille pour le baptême au centre de la mission, non seulement pour les enfants, mais pour les adultes infirmes et pour les vieillards qui ne sont pas cependant en danger de mort.

Dans ces cas, qui pourront quelquefois devenir presque la règle, et en présence du canon 770 qui fait une obligation *grave* de baptiser *quamprimum* les petits enfants même bien portants, et du canon 755 qui ordonne non moins expressément de baptiser toujours solennellement excepté le cas de danger de mort, l'Ordinaire estimera sans doute avoir une raison *très juste* et *très raisonnable*, non seulement d'autoriser, mais même de prescrire le baptême solennel à domicile, toutes

les fois que cela sera possible, c'est-à-dire toutes les fois qu'un prêtre sera là pour le faire, et l'Ordinaire aura tout à fait raison.

Disons plus. Toute la question porte en réalité sur ce qu'on appelle en morale un *conflit entre deux lois* qu'on ne peut accomplir en même temps, d'où l'obligation de sacrifier l'une pour accomplir l'autre. Or les moralistes disent, avec raison, que c'est la moins importante qui, en pareil cas, doit être laissée. Nous sommes ici en présence de trois lois : obligation d'administrer le baptême *quamprimum,* de l'administrer avec toutes les cérémonies, obligation de l'administrer dans son lieu propre. Comparée aux deux premières, la troisième de ces obligations est sans contredit la moins importante, comme le montrent un nombre respectable de décisions antérieures au Code et que celui-ci ne contredit en rien. D'où il faut conclure que même dans le cas où il ne pourrait demander la permission à l'Ordinaire, le prêtre devrait baptiser solennellement à domicile, dès qu'un obstacle suffisamment sérieux s'opposerait à ce que l'enfant fût porté à l'église.

Q. — 1° A partir du 10 de chaque mois les bouilleurs de cru sont autorisés à travailler 4 jours consécutifs. Quand le dimanche arrive dans ces 4 jours, peuvent-ils en conscience continuer leur travail ce jour du dimanche, sous prétexte que c'est un gros gain qui leur échapperait ? Ils travaillent en groupe, 5 ou 6 et davantage. Les uns observent la loi du repos, les autres non. Ici on regarde ce travail comme une violation de la loi du dimanche.

Un confrère a permis, ce qui devient embarrassant pour les autres confrères.

Les bouilleurs sans religion, en violant le précepte du dimanche, ne scandalisent pas ; mais il n'en est pas ainsi des autres.

2° Peut-on légitimement donner son cru à brûler à celui qu'on sait devoir travailler le dimanche ? D'ailleurs, le bouilleur qui travaille le dimanche force les gens à lui amener leur cru le dimanche. C'est un travail moins important, mais c'est un travail très ostensible, puisque c'est un travail de charroi.

R. — Liquidons d'abord le cas du confrère qui a permis. Absolument parlant, il n'a pas outrepassé ses pouvoirs en accordant, pour motif public suffisamment grave et urgent, une dispense de la loi du dimanche *in casu particulari*. Relisons le can. 1245, § 1 : « *Non solum Ordinarii locorum, sed etiam parochi, in casibus singularibus justaque de causa, possunt subjectos sibi singulos fideles singulasve familias, etiam extra territorium, atque in suo territorio etiam peregrinos, a lege communi de observantia festorum... dispensare.* »

Il reste à savoir si la dispense a été 1° en soi *légitime,* motivée par des raisons suffisantes, et 2° *prudente,* c'est-à-dire exempte de scandale, considération qu'il ne faut jamais oublier et qui plane, pour les infirmer souvent, sur les solutions *de licito,* même en soi les mieux fondées. L'examen de ces deux conditions nous amène à la réponse plus générale que demande notre correspondant.

Y a-t-il vraiment juste motif de permettre, à titre exceptionnel, le travail du dimanche *in casu,* pour les bouilleurs et pour les transporteurs du cru ? — Oui, si, l'opération ne devant pas se renouveler en temps opportun, la suspension du travail cause aux intéressés un préjudice financier sérieux et irréparable. Non, dans l'hypothèse contraire. Laquelle des deux hypothèses se vérifie dans le cas présent ? Ce n'est pas à nous d'en juger d'ici, car notre correspondant, comme tant d'autres, ne nous donne point les détails qui seraient nécessaires pour formuler une conclusion pratique bien fondée.

Il se peut que la stricte réglementation administrative des bouilleurs de cru mette les propriétaires de denrées à distiller dans la nécessité de profiter de leur passage à date fixe, fût-ce même un dimanche, sous peine de ne plus rencontrer l'occasion, au moins *sine tanto incommodo*. Il se peut aussi que le renvoi de la distillation simplement au mois suivant, tout en occasionnant une certaine gêne, ne cause pratiquement à personne aucun dommage sérieux.

Dans cette seconde hypothèse, les réclamations des bouilleurs n'auraient pas à être prises en considération et la règle générale de l'abstention s'imposerait, alors que, dans la première, la tolérance prudemment organisée et rendue publique pourrait fort bien être justifiée.

En tout cas, le scandale, d'où qu'il vienne, est à éviter, et c'est pourquoi précisément les curés voisins devraient prendre la précaution de s'entendre à l'avance sur la commune règle de conduite à suivre. Il est toujours fâcheux de mettre l'opinion publique en présence de nos attitudes contradictoires sur un même sujet. Il ne suffit pas d'avoir raison « en droit » pour agir ; il faut aussi s'assurer que la pratique du droit n'entraîne pas « en morale » des inconvénients que tout au moins la plus élémentaire charité nous oblige à prévenir dans toute la mesure possible.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Les survivances du culte impérial romain. *A propos des rites shintoïstes,* par Mgr Batiffol et L. Bréhier. — In-8 raisin de 75 p., 7 f. 50. — Paris, Aug. Picard.

Ceci est un travail d'érudition, et de la plus solide comme de la plus claire, puisque c'est de Mgr Batiffol. Mais c'est aussi, — et d'abord, — la solution, c.-à-d. les éléments de solution d'un cas de conscience, du plus actuel des cas de conscience.

Cas de conscience japonais. Le Japon professe le shintoïsme, ou culte de l'empereur et de ses ancêtres. Les cérémonies prescrites par le gouvernement devant les temples shintoïstes sont : 1° des salutations devant le temple, qui ne contient pas de statue, mais le mi-

roir et l'épée, 2° et surtout, boire du saké, appelé vin divin.

« Une nouvelle loi doit être votée sous peu, écrit-on de Rome à Mgr Batiffol (10 juillet 1919) ; et si les catholiques refusent de se soumettre à ces cérémonies, c'est pour les écoles leur fermeture, et pour les militaires et les employés du gouvernement leur démission. Ce serait terrible pour la religion. Les missionnaires sont divisés sur la question de savoir si on peut se soumettre en conscience à ces cérémonies... Ce qui a été toléré pour le culte des empereurs chrétiens à Rome pourrait éclairer cette question, comme aussi les autorisations données pour manger les mets qui avaient été offerts aux idoles. »

On a, dans ces lignes, l'occasion et l'objet du présent travail. Mgr Batiffol traite la question, du double point de vue historique et théologique, dans une dissertation (p. 1-33) qui forme un tout complet en soi et nous donne les meilleurs éléments de solution. Il a voulu faire appel, pour la part de recherches qui rentre dans le cadre des études byzantines, à la haute compétence de M. Louis Bréhier, professeur à l'Université de Clermont, dont le travail (p. 35-73) nous apporte, sur « les survivances du culte impérial à Byzance, » les éclaircissements les plus circonstanciés et les plus intéressants.

Ce que l'on appelle culte impérial dans l'histoire religieuse de l'Empire romain est une des institutions les mieux connues de ce régime. On désignait sous ce nom l'ensemble des hommages divins rendus aux empereurs. Ces hommages s'adressaient 1° aux empereurs morts : le Sénat décrétait l'apothéose qui élevait le défunt au rang des *divi* et faisait de lui une divinité protectrice de l'Empire (des impératrices aussi ont reçu les honneurs de l'apothéose) ; — 2° pour ce qui est de l'empereur vivant, d'abord il avait, comme tout vivant, son *genius*, et ce fut une forme cultuelle d'hommage que de jurer par le génie de l'empereur ; et de plus, il avait sa part, la part du lion, dans le culte de Rome et d'Auguste, lequel était sans doute et principalement le culte de la puissance romaine : mais, dans ce culte, à « Rome » était adjoint « Auguste, » qui désignait toujours le prince régnant, ce qui faisait que la personne de l'empereur devenait un objet d'adoration. — Et ce culte impérial avait, comme tous les cultes, ses temples, ses sacerdoces, ses sacrifices, ses fêtes.

Dès le premier jour, le culte impérial, la divinisation des Césars fut pour les chrétiens une abomination. Il l'était aussi pour les Juifs ; mais les Juifs bénéficiaient de franchises légales qui les tenaient à l'abri de la persécution. Les chrétiens, non ; et le refus de culte impérial fit une multitude de martyrs.

Il y eut sans doute, sur ce point comme sur d'autres, des fléchissements, des consciences qui cherchèrent des accommodements fâcheux avec la rigueur des principes, des chrétiens qui crurent pouvoir sans apostasier accepter les honneurs du flaminat (ou sacerdoce du culte impérial), comme le Cæcilius du *Sanguis martyrum* de Louis Bertrand : or, le flamine (indépendamment des jeux à donner, des distributions d'argent, des repas publics, etc.) avait à présider aux sacrifices faits en l'honneur des empereurs : *quid juris ?* Le concile d'Elvire, en 306, règle la question et édicte : 1° excommunication perpétuelle, sans espoir de réconciliation possible, contre tout chrétien qui aura pris part à un sacrifice ou à des jeux accompagnés d'homicide (combats de gladiateurs) ou d'impudicité ; 2° excommunication, mais avec possibilité de réconciliation à l'article de la mort, si l'on a seulement fait les frais du sacrifice ou des jeux susdits ; 3° enfin, si le flamine s'est contenté de porter l'insigne de son flaminat *(corona)* et n'a ni sacrifié ni fait les frais d'un sacrifice, il ne sera suspendu de la communion que deux ans.

Quand le concile d'Elvire prit ces mesures, Dioclétien, vingt ans auparavant, en prenant le pouvoir, venait de réglementer le culte impérial, de le renforcer, de le compliquer d'un cérémonial solennel emprunté à la cour de Perse, parce que précisément les incessantes guerres civiles et révoltes militaires du IIIe siècle avaient montré la nécessité de placer l'empereur si loin des hommes que la pensée même d'une résistance à ses ordres apparût comme un sacrilège. Le culte impérial était devenu, plus qu'il ne l'avait jamais été, un pivot de l'ordre romain.

Constantin se convertit (312). Que va-t-il faire ? Il ne peut pas supprimer le culte impérial, qui est partie essentielle de l'institution impériale ; et d'autre part il ne peut pas se laisser adorer comme Dieu. Comment mettre le culte de l'empereur en harmonie avec la loi chrétienne ?

La solution du problème, ce sera de vider le culte impérial de son contenu païen, de le « laïciser, » de le réduire à n'être plus qu'un ensemble d'hommages laïcs rendus à un laïc.

Ce qui ne peut être laïcisé, disparaîtra : plus de sacrifices ; on ne jurera plus par le *genius* de l'empereur ; on ne placera plus ses portraits dans les temples des idoles, pour éviter que personne soit tenté d'assimiler sa personne à une divinité païenne ; on supprime, sur les monnaies, les effigies mythologiques et les symboles païens qui assimilaient Constantin au soleil.

Ces précautions prises, presque toutes les pratiques du culte impérial subsistent, et l'Eglise s'en accommode : l'empereur continue à avoir ses temples, ses sacerdoces, ses fêtes, et c'est l'unique fonction désormais des flamines impériaux d'être préposés aux fêtes populaires. — Le rite de l'*adoratio* ou προςκύνησις devant l'empereur ou devant ses images ne disparaît pas non plus : seulement on n'y voit plus qu'un hommage de respect rendu à une autorité souveraine. On ne voit pas au surplus que les évêques du IVe et du Ve siècle, en Occident, aient été jamais invités à rendre à l'empereur l'hommage de l'adoration, quand ils étaient admis à son audience (bien au contraire, au concile de Nicée, à la séance d'ouverture, Constantin s'asseyant invite d'un geste les évêques à en faire autant : chose inouïe, car au conseil même de l'empereur les plus hauts dignitaires de l'Etat restaient debout). — Les empereurs chrétiens gardent aussi toute une phraséologie d'origine idolâtrique, mais dont ils répudient la signification théologique pour n'en retenir que la signification politique : on parle toujours de leur *numen ;* on les appelle *vestra divinitas, vestra æternitas,* de même que l'on continue à appeler Rome *urbs æterna,* vocable pris de la liturgie du culte de Rome et d'Auguste et qui, pas plus pour les chrétiens du IVe siècle que pour nous-mêmes, n'implique délit d'idolâtrie... Etc., etc.

Il y a plus d'une analogie entre le cas de conscience des Japonais d'aujourd'hui et celui des chrétiens des premiers siècles.

Il faut d'abord écarter 1° le culte rendu par le shintoïsme aux personnifications des forces naturelles comme la lumière, le feu, le vent, la mer, les fleuves, les montagnes : ce culte ne saurait être qualifié civil et politique et semble bien impliquer idolâtrie ;

2° Pour le culte des ancêtres, culte de famille, s'en tenir aux règles formulées par Clément XI en 1715 sur les rites chinois ;

3° Reste le culte rendu au fondateur de la dynastie impériale, au mikado régnant, aux hommes célèbres, culte public : — « Pour que les chrétiens puissent y participer en sûreté de conscience, dit Mgr B., il ne suffit pas qu'ils fassent connaître publiquement qu'ils n'y apportent qu'une intention civile et politique, *il faut que le législateur ait déclaré que son intention n'est pas autre.* Les empereurs chrétiens avaient déclaré rejeter toute *superstitio ;* les survivances du culte impérial qu'ils toléraient, qu'ils acceptaient, qu'ils imposaient, étaient donc vidées de toute intention idolâtrique, quelque apparence qu'elles en conser-

vassent parfois. Il faudrait donc, pour que valût l'analogie entre le culte impérial romain et le shintoïsme, que le shintoïsme officiel fût, par l'autorité impériale dont il dépend, déclaré chose purement civile et politique. »

D'autre part, la lettre adressée de Rome à Mgr Batiffol par « une personne constituée en dignité » croit bien que le shintoïsme, idolâtrique autrefois comme le culte impérial des trois premiers siècles de notre ère, évolue, lui aussi, et se vide de son sens cultuel : « Au Japon comme à Rome, le gouvernement a dit plusieurs fois officiellement que ce n'était plus un culte, mais un honneur rendu à l'empereur, aux soldats morts pour le pays, et une marque de patriotisme. Les Japonais instruits ne croient plus à la divinité de l'empereur et regardent les cérémonies imposées comme des cérémonies patriotiques et non cultuelles. *Il est vrai qu'une partie du peuple croit encore à l'adoration de l'empereur...* »

La question sera tranchée à Rome ; mais, quelle que soit la solution à intervenir, l'étude de Mgr Batiffol ne cessera pas d'être extrêmement intéressante pour la casuistique des premiers siècles de l'Eglise et des siècles qui ont suivi la conversion des empereurs païens, pour la casuistique aussi de certaines formes de langage encore usuelles parmi nous. On fait toujours ample moisson de renseignements précieux, à suivre Mgr Batiffol. On sait qu'il n'a pas coutume de parler pour ne rien dire.

Summarium theologiæ moralis, auct. N. Sebastiani. — 4a edit. Un petit vol. in-18 cart. de 658 p., 11 fr. — Turin, Marietti (1919).

Découper des phrases dans un gros livre pour en faire un petit est besogne à la portée de tout le monde. Il faut, au contraire, beaucoup de science et d'art pour résumer toute la moelle d'une doctrine en formules de catéchisme. Nous ferions à M. Sebastiani un compliment exagéré, si nous disions qu'il a également bien résolu partout ce délicat problème dans le mignon volume de poche dont il nous offre aujourd'hui la 4e édition. Mais, plus modeste et plus sincère, ce sera encore lui faire un compliment rare, et très mérité, que de recommander son travail à nos lecteurs comme le plus pratique et achevé que nous connaissions dans la catégorie des abrégés ou « mementos » de théologie morale. S'il n'est pas suffisant pour une étude courante, ce qui va de soi, par contre il échappe au reproche que l'on peut faire à peu près à tous les « compendiums », d'être des squelettes dont, faute d'espace ou d'habileté rédactionnelle, l'on a retiré beaucoup de petits os pour laisser plus de place aux gros. Celui-ci — et nous y avons regardé de près — est à peu près complet. Aucun détail d'importance n'y manque ; pas d'explications, bien entendu, ni de discussions, ni de références ; style sans ornement ; énumérations sèches ; mais tout y est.

N'oublions pas que ce petit volume, qui n'a guère qu'un centimètre d'épaisseur, compte 658 pages à lignes serrées, au texte fin, quoique très soigné et parfaitement lisible. On s'étonne moins alors que v. g. les 2 vol. in-8o de Gury soient là intégralement condensés, avec pas mal de choses en plus, et fort intéressantes, qui ne sont pas dans Gury. Ce n'est pas la perfection absolue, disions-nous ; celle-ci sera difficilement dépassée.

Voilà qui est excellent pour revoir, à la dernière heure, la matière d'un examen, pour repasser, en se promenant, et en peu de temps, sa théologie morale.

Pour une prochaine édition, qui ne saurait tarder, signalons à l'auteur quelques lacunes, faciles à combler : le résumé *de Actibus humanis*, vu l'extrême importance du traité, est un peu court, car c'est là surtout qu'il peut y avoir inconvénient à trop abréger : il faudra dire un mot de la controverse relative à l'obligation des formalités civiles dans les contrats, surtout dans les testaments ; indiquer au traité *de Matrimonio* quels sont les sujets qui sont soumis ou qui échappent à la nouvelle loi formulée dans le décret *Ne temere* et dans le *Codex* à propos de la célébration du mariage.

M. E. de la Croix, de la Fraternité sacerdotale. **Jésus mieux connu et plus aimé dans son sacerdoce.** — Tome I : *De la connaissance de Jésus le Verbe Incarné.* — Un vol. in-12 de 313 p., 4 f. 50. — En vente à la Maison du Bon Pasteur, 228, boulevard Péreire, Paris.

Ce premier volume est comme la préface d'un ouvrage plus considérable qui comprendra six volumes.

Le titre général : *Jésus mieux connu et plus aimé dans son Sacerdoce,* nous indique le but que l'auteur se propose et l'importance du sujet qu'il va traiter. Si, en effet, l'amour est en raison directe de la connaissance, la principale préoccupation du chrétien, et du prêtre surtout, sera d'acquérir de Jésus-Christ une connaissance approfondie. La science du Christ est le pivot de la vie spirituelle. Jésus est connu, sans doute, mais d'une connaissance qui ne tourne pas à l'amour, parce qu'elle est toute théorique et intéresse notre esprit seulement. Il nous faut une science vécue, possédée comme la vie qui nous anime, une science qui soit notre vie. C'est pour nous aider à acquérir cette science vive que l'auteur, en autant de volumes distincts, traitera successivement de « la condition de l'Homme-Dieu », de « Jésus Victime », de « Jésus Prêtre », de « Jésus Prêtre et Victime dans l'Eucharistie », « Jésus Prêtre et Victime dans le royaume de sa gloire ». C'est donc toute une théologie du Verbe Incarné, dont l'idée-maîtresse sera le Sacerdoce de Jésus.

Le premier volume : « De la connaissance de Jésus le Verbe Incarné » nous prépare à lire fructueusement les suivants. Après nous avoir persuadé de l'importance et de la nécessité, vanté la sublimité de la connaissance de Jésus-Christ, l'auteur nous enseigne dans quel esprit, avec quelles dispositions d'âme et de cœur il faut l'étudier. Véritable Introduction à l'étude et qu'on pourrait comparer à l'Introduction de S. François de Sales à la vie dévote. Rien du manuel de théologie ou du catéchisme expliqué. En vain y chercherait-on un exposé des erreurs ou une solution à des objections courantes. L'auteur n'entre point dans les discussions de l'Ecole. Il expose, mais dans une forme si attrayante ! Les chapitres, amorcés par un texte d'Ecriture du Nouveau Testament, sont divisés en autant de parties courtes qu'il y aura de raisons apportées à la thèse, et enfin résumés dans une prière en forme d'élévation mystique. La doctrine est assise sur les Evangiles et les Epîtres et emprunte ses développements à Saint Thomas. Les citations n'encombrent point le texte, mais trouvent leur place dans des notes appropriées en bas des pages. On est en présence d'un livre d'instruction et de piété tout à la fois, plein d'agrément et d'attrait. On ne fait pas une étude, ni une méditation, ni une lecture spirituelle, et pourtant on trouve tout cela. Je ne saurais mieux comparer ces chapitres qu'à ceux de l'*Imitation de Jésus-Christ,* remplis d'enseignement, d'onction, de piété.

Et tout cela en volume d'un soin achevé, sur papier de luxe par le temps qui court, avec des caractères bien frappés, d'une ordonnance qui donne à l'ouvrage l'apparence d'un livre d'Heures.

Bref, le premier volume nous fait bien augurer de la suite de l'ouvrage. L'ouvrier se révèle à la hauteur de sa tâche. Son œuvre promet d'être ravissante et atteindra son but. Aussi voudrions-nous voir dès à présent son premier volume se multiplier entre les mains des fidèles, trouver place dans les bibliothèques sacerdotales, devenir un manuel-guide de la connaissance de Jésus chez les aspirants au sacerdoce. Tous

souhaiteraient vite l'apparition des volumes suivants, que l'auteur nous promet dans un bref délai. Les uns y trouveraient un complément au *De Verbo Incarnato* pour se le rendre personnel, les autres des sujets de lectures ou d'instructions tout préparés, tous un aliment de choix pour leur vie spirituelle.

Theologiæ moralis Synopsis, auct. Petro Racca. — Un vol. in-8 de 708 p., 8 fr. — Turin, Libreria Editrice internazionale della S. A. I. D. Buona Stampa.

C'est aujourd'hui une entreprise hardie que de publier avec chance de gros succès de nouveaux ouvrages de théologie morale, branche de la science ecclésiastique où ne manquent point les bons livres, ni même les excellents, pas plus que les résumés et Synopses également recommandables. Aussi doutons-nous un peu que l'auteur du présent « Abrégé » réussisse à se faire une large place dans les rangs serrés de cette phalange d'élite.

Cette dernière venue parmi les synopses présente les avantages et les inconvénients des ouvrages de ce genre. Trop volumieuse (704 pages in-8°) pour un abrégé, et trop abrégée pour remplacer une théologie morale classique, elle pourra plaire aux théologiens avertis qui aiment rafraîchir par une lecture rapide des connaissances acquises, exposées à l'oubli, et elle déplaira, parce que trop sommaire et incomplète, à ceux qui veulent simplement faire une étude quelque peu sérieuse de la théologie morale.

Au surplus, cette série de coups de ciseaux dans les bons auteurs n'est qu'une honnête compilation, sans originalité ni maîtrise d'enseignement, où ne se reconnaît point la touche d'un professionnel dans la matière. L'ouvrage paraît avoir été composé de façon un peu hâtive : sa correction typographique laisse beaucoup à désirer, et sa latinité davantage encore. Voici, parmi d'autres, quelques oublis de syntaxe fâcheux : *Requiritur ex parte intellectus prœviam cognitionem — ... Modo has occurrant conditiones — Hinc patet divortii illiceitatem.* En se relisant, l'auteur aurait certainement écrit : *prævia cognitio, hæ conditiones, illiceitas,* etc.

Le principal mérite de cette *Synopse,* mérite qui sera partagé d'ici quelque temps par toutes les « nouveautés morales » quelconques, c'est d'avoir tenu compte des innovations du *Codex,* dont un bon nombre intéressent la théologie morale. Sous ce rapport on pourra utilement la consulter et elle pourra rendre bon service.

De Censuris latæ sententiæ quæ in Codice J. C. continentur Commentariolum, auct. J. Cavigioli. — In-8° de 165 p., 3 f. — Turin, Libreria Editrice Internazionale (1918).

C'est un des premiers, et ce n'est pas le dernier, des Commentaires *de Censuris* que fera éclore le nouveau Code de droit canonique. Il y a déjà concurrence, et ce n'est pas un mal. La Constit. *Apostolicæ Sedis* nous avait en son temps valu, parmi beaucoup d'autres, plusieurs monographies de premier ordre consacrées aux censures *latæ sententiæ.* Tout cela est devenu vieux, incomplet, inexact, depuis l'apparition du *Codex* en 1918. Dans leur majeure et plus importante partie, les anciens commentaires gardent leur valeur et continueront de faire autorité quant aux censures — en très grand nombre — qui ont été littéralement conservées dans le *Codex.* Mais, pour légers qu'ils paraissent au premier abord, il faudra tout de même tenir un sérieux compte des changements apportés par le nouveau droit à notre législation pénale *latæ sententiæ.* Suppressions d'anciennes censures, additions de nouvelles, modifications apportées dans les formules des censures conservées, tout cela n'est pas bien fréquent, sans doute, mais tout cela, cependant, se rencontre dans le *Codex,* et il est de toute nécessité que ces nouveautés soient portées à la connaissance du clergé. Le petit volume de M. Cavigioli y contribuera pour sa part heureusement. Il est de lecture facile. Œuvre de vulgarisation plutôt que de science professionnelle, il ne prétend pas toucher ni résoudre tous les *dubia* de ce difficile et touffu chapitre de droit canonique. Son but est plus modeste, et il nous paraît qu'il l'atteint très suffisamment. On nous a déjà demandé s'il existait des études à part sur les nouvelles censures. Nous indiquons volontiers celle-ci, à ceux du moins qui ne cherchent ni la grande érudition, ni la science profonde d'un traité classique et complet *De Censuris.*

Reality and Truth, by John G. Vance. — Londres, Longmans, 1917. — Un vol. in-8 cart. de 344 pag. Price : 7 sch.

L'ouvrage porte en sous titre : Essai critique « and constructive » concernant la connaissance, la certitude et la vérité ; ce que nous appellerions en langage de philosophie scolastique : Essai de critériologie fondamentale.

Il y a bien de l'originalité et de la pénétration analytique dans ces pages. La rédaction n'en est peut-être pas assez serrée, assez nerveuse et technique, comme il arrive à beaucoup d'œuvres analogues de langue anglaise. L'auteur, du reste, n'a pas la prétention de parler en professeur, mais plutôt en apologiste et conférencier qui use de son droit de s'exprimer en style libre pour mieux intéresser et convaincre son lecteur.

Nous ne voudrions point souscrire à toutes les thèses de l'auteur ni à toutes ses critiques, notamment à celle qu'il adresse au dogmatisme de Palmieri. Il nous a paru plus habile à démolir qu'à construire ; très intéressante, en tout cas, sa réfutation du cartésianisme et du kantisme, ainsi que la formule assez neuve de ses conclusions finales sur la « possibilité » de la science et de la philosophie. Dédié aux techniciens professionnels de la philosophie critique de la connaissance.

Philosophia moralis, auct. V. Cathrein, S. J. — 10a ed. Un vol. in-8° de 524 p. — Fribourg-en-B., Herder (1915).

Il serait superflu de présenter comme une nouveauté et surtout de recommander la *Philosophia moralis* du P. Cathrein. La voici arrivée à sa 10e édition. A défaut d'autres, c'est déjà un éloge qui lui suffirait. Il y a là 200 pages d'éthique fondamentale que nous souhaiterions voir imprimées en tête de nos théologies morales, au traité des *Actes humains,* où l'on a grand tort de supposer que le lecteur est déjà philosophiquement assez instruit pour s'en passer. Quand donc, enfin, se décidera-t-on, dans nos Séminaires, à faire à l'*Ethique* la large place à laquelle elle a droit dans le programme de philosophie ? Toute la morale est là en germe dans ses principes, tout le droit naturel, l'économie politique, la « question sociale »... Ce jour-là, l'ouvrage connu et coté du P. Cathrein sera manuel dans nos écoles. Manuel ? C'est peut-être trop dire ou pas assez. Par l'abondance des matières, et le souci de les épuiser sans omettre aucun point de controverse, il dépasse le cadre de ce qu'on est convenu d'appeler un manuel. C'est, en fait, un *traité* technique et complet d'éthique générale, individuelle et sociale. Manuel tout de même, comme il mérite de l'être, au sens étymologique du mot, en raison de sa valeur, de sa méthode classique, de sa clarté, qui en font un des meilleurs livres d'étude qu'on puisse mettre de bonne heure entre les mains de nos futurs étudiants de théologie morale.

Traité de la connaissance intellectuelle *d'après S. Thomas d'Aquin*, par le P. Liberatore (trad. franç. de Mgr F. Deshayes). — Un vol. in-8° de 416 p. — Paris, Lethielleux.

Il y a quelque quarante ans, au lendemain de l'Encyclique *Æterni Patris*, personne peut-être n'a plus puissamment contribué à la restauration de la philosophie scolastique dans les Séminaires que le P. Liberatore par ses trois immortels chefs d'œuvre : les *Institutiones philosophiæ*, le *Composé humain* et la *Connaissance intellectuelle*. Les deux premiers, sans avoir rien perdu de leur valeur doctrinale spéculative, ont vieilli quelque peu, tout au moins quant à leur adaptation au mouvement ambiant des idées contemporaines. Il en va tout autrement du troisième qui, par la nature métaphysique de son sujet, plane au-dessus des fluctuations contingentes et reste, aujourd'hui comme hier, et demain, une perpétuelle « actualité ».

Le P. Liberatore y développe, en effet, à la lumière des enseignements de S. Thomas d'Aquin, le « processus » de la *connaissance* humaine *intellectuelle*, autant dire tout le problème classique de l'origine et de la valeur objective des idées. Il en rattache la solution à une autre question plus générale et plus haute : la question des universaux. Et c'est plaisir de voir avec quelle incomparable maîtrise d'exposition, de raisonnement et de clarté il met au point, à l'usage d'un lecteur quelconque, ce problème célèbre qui a tant préoccupé les penseurs du moyen âge, et qui, mal résolu, reste, quoi qu'on fasse, la pierre d'achoppement de tout système faux ou insuffisant de psychologie intellectuelle et de critériologie.

Nulle part nous n'avons vu présentée aussi heureusement que dans l'ouvrage du P. Liberatore (p. 81-178), la tant fameuse et tant fondamentale distinction de *l'universel direct* et de *l'universel réflexe*, dont on peut dire qu'elle est la clef de voûte de toute la théorie scolastique — seule théorie vraie — de l'origine de nos idées.

Autour de cette question centrale l'auteur groupe toutes celles qui ont naturellement leur place marquée dans un *Traité de la connaissance intellectuelle*, soucieux comme celui-ci de pleinement justifier son titre : subjectivité et objectivité de l'idée — l'intelligible — l'intellect agent et l'intellect possible — vrai et faux réalisme — l'Ontologisme — perception des essences — premiers principes — développement et objectivité de la connaissance intellectuelle — la connaissance de Dieu, des singuliers — l'exemplarisme divin, etc.

Le P. Liberatore a eu la bonne fortune de trouver dans Mgr Deshayes un interprète qui se révèle également fin connaisseur de philosophie et de littérature française. Parmi ceux qui ont connu le savant Jésuite-philosophe, il en est qui se rappellent encore l'avoir entendu avouer qu'il se comprenait mieux lui-même dans la traduction que dans son texte original. Il n'y a point de meilleur éloge à en faire.

Nous félicitons la maison Lethielleux d'avoir ressuscité ce mort, qui n'était, Dieu merci ! qu'endormi, et ne demande qu'à vivre, pour le grand profit et plaisir de tous les jeunes et vieux amis de la philosophie scolastique et de l'Eglise.

LITURGIE

Q. — Je compte 42 ans de ministère. On nous a enseigné que la grande nappe de l'autel doit descendre jusqu'au bas de l'autel. *Toute ma vie* j'ai eu occasion de *lutter* contre des sœurs-sacristines mettant par dessus la grande nappe un napperon pour protéger la grande nappe et n'avoir pas à la laver si souvent. *Quid juris ?*

R. — Si le napperon placé par-dessus la nappe supérieure est bénit et de matière liturgique, l'inversion n'est pas d'importance, et il nous semble qu'on peut appliquer dans ce cas d'inversion l'axiome : *Parum pro nihilo reputatur*, en raison du motif utilitaire allégué par la sacristine. (Voir *Ami* 1905, p. 496). En fait, on n'est pas touché absolument par le décret du 9 juin 1899, n. 4022, ad I, puisqu'il y a une nappe allant jusqu'à terre ; ensuite nous savons que, à Rome, *Visitatores Apostolici* tolèrent que la nappe supérieure couvre simplement la table de l'autel, *quin ad terram usque pertingat*, si l'autel repose sur des colonnettes ou est en forme d'urne, *ad modum urnæ*. (De Amicis, *Cæremoniale Parochorum*, juxta novissimas apostolicas sanctiones concinnatum, t. I, p. 33, note).

Q. — 1° Dans ce pays, c'est l'habitude de quelques fidèles de donner, avec leur honoraire de messe, 4 ou 6 cierges pour être allumés à l'autel où se dit la messe à leur intention.

De plus, le dimanche à la messe du matin (messe basse, sans *Asperges*, mais à laquelle la plus grande majorité des fidèles assistent), on en allume 6.

Enfin, à la grand'messe, surtout aux jours de fêtes, on en allume jusqu'à 10, 12 et même davantage.

Quelques prêtres condamnent carrément ces usages. D'autres au contraire disent qu'on peut les tolérer. Qu'en pense l'*Ami* ?

2° Quand doit-on dire et quand doit-on omettre le *De Profundis* et les autres prières, après l'absoute ? Les Rubriques insérées dans mon livre de chant, à ce sujet, diffèrent de celles du Missel.

R. — Ad I. Le nombre des cierges exigés pour la célébration du saint Sacrifice dépend en premier lieu de la qualité de l'officiant. Si c'est un évêque qui célèbre *en public*, il n'y a pas moins de quatre cierges allumés pour sa messe basse ; si c'est un prêtre, même revêtu d'une dignité, v. g. protonotaire apostolique, prélat romain, vicaire général, chanoine, il n'a pas droit à plus de deux cierges pour une messe basse ordinaire ou courante [1].

Mais le nombre des cierges varie en second lieu avec la qualité de la messe que l'on dit. Si c'est une messe basse servant de messe de paroisse ou de communauté à l'occasion du dimanche ou d'une solennité, on peut avoir autant de cierges allumés que si la messe était chantée, et dès lors quatre, six cierges, et même plus, selon le rit de la fête et parfois l'exposition du Saint-Sacrement [2].

Rien n'empêche d'ailleurs d'allumer pendant une messe basse ou autre plusieurs cierges devant les statues ou reliques qui se trouvent sur les gradins ou aux côtés de l'autel où l'on célèbre.

D'après ces principes, qu'il appartient à chacun d'appliquer aux cas particuliers, il nous semble que vos confrères ont été un peu vite en condamnant en bloc les usages que vous nous signalez.

Ad II. Le célébrant, à la suite de l'absoute qui se termine par le verset *Anima ejus et animæ omnium fidelium defunctorum per misericordiam Dei requiescant in pace*, a soin de se conformer ponctuellement à la rubrique du Missel pour le

[1] Hægy, *Les fonctions pontificales*, t. I, p. 2, n. 5.
[2] De Amicis, *Cæremoniale Parochorum*, t. I, p. 38.